ASKESE UND QUIETISMUS BEI WOLFRAM VON ESCHENBACH

Eine Erörterung der Frage, welche Bedeutung die Motive der Askese und des Quietismus bei Wolfram von Eschenbach haben, könnte fast zum Mittelpunkt einer Betrachtung über die Gesamtpersönlichkeit des Dichters gemacht werden. Denn wenn wir festzustellen versuchen, welche Rolle das Problem der Beschaulichkeit, der Beruhigung des Lebens, der Zurückgezogenheit vom Leben und das der völligen Lebensverneinung bei Wolfram einnehmen, werden wir mit Notwendigkeit zu der Untersuchung veranlasst, welches Wolframs Stellung war zum kulturellen Leben seiner Zeit, zum Christentum und zur christlichen Kirche, zum Germanentum und zu der künftigen Entwicklung seines Volkes, kurz zu der Frage, welches seine Weltanschauung war. In der Tat haben den Dichter sowohl Katholiken wie Protestanten in Anspruch genommen, abwechselnd hat man ihn für einen Verteidiger des weltlichen Rittertums und der mönchischen Askese erklärt, man hat ihn für einen Mystiker und für einen Rationalisten, für einen Didaktiker und für einen Amoralisten, für sinnlich und für keusch ausgegeben. Während dieser Streit der Meinungen leicht in die Erklärung aufgelöst werden kann, dass Wolfram ein vielseitiger und phantasievoller Dichter und, wahrscheinlich, ein unsystematischer Denker war, bleibt uns als Hauptaufgabe die Prüfung: welches die wechselseitige Beziehung und die verhältnismässige Bedeutung dieser und ähnlicher Momente in Wolframs Dichtungen sei.

Ehrismanns grundlegende Untersuchung[1] hat sich bemüht, das Kulturphänomen Wolfram von Eschenbach im Zusammenhang mit Scholastik und Mystik zu sehen; er deutet auf Berührungspunkte mit dem freien Christentum eines Abälard, das von antiken Anschauungen beeinflusst war.[2] Domanig andrerseits hat versucht,[3] eine Beziehung zwischen Wolframs Gral und dem Paradiese des Thomas von Aquino herzustellen; die Tatsache, dass Thomas erst etwa im Todesjahre Wolframs geboren wurde, erklärt er als

[1] G. Ehrismann, Ueber Wolframs Ethik. Zsfda. Bd. 49 (1908) S. 405-465; s. a. Wolframprobleme, Germ.-roman. Monatsschr. Bd. 1 (1909) S. 657 ff.

[2] Zsfda. Bd. 49, S. 432; Germ.-rom. Monatsschr. Bd. 1, S. 673.

[3] K. Domanig, Parzival-Studien, 2. Heft, Paderborn 1880, S. 20 ff.

unerheblich, da der Philosoph nur die Theologie seiner Zeit zusammenfasse. Sattler[4] sucht gleichfalls Wolframs gutes Katholikentum zu erhärten, wenn er bei Erörterung des neunten Buches des Parzival einen Wolframschen Äusserungen ähnlich lautenden Ausspruch des heiligen Hieronymus anführt. Und während Ehrismann an einer Stelle[5] auf die Uebereinstimmung des sittlichen Werturteils bei Wolfram mit der Kirche hinweist, betont er ein paar Seiten später[6] das Unkirchliche in des Dichters Weltanschauung.

Bei all diesem ist es notwendig, dass wir uns den Charakter der Zeit vergegenwärtigen, in der Wolfram heranreifte. Die Kreuzzüge waren nur der äussere Ausdruck der tiefen religiösen Erregung, die sich der Menschen bemächtigt hatte. Die mechanische Befolgung der kirchlichen Dogmen, die aus dem sinkenden Altertum übernommen waren, begann erst jetzt einer mit selbständigem Geiste gefüllten Auffassung Platz zu machen. Das Innenleben, das von Augustin zum Ausgangspunkte des Denkens über die Welt gemacht worden war, wurde zum allgemeinen Motiv. Während der christlichen Lehre des Altertums nichts Wesentliches hinzugefügt wurde, förderte das Mittelalter das christliche Leben ungeheuer. Ein religiöser Individualismus, entstanden im zehnten Jahrhundert, wurde durch die Kreuzzüge mächtig gefördert; die Epoche, die den Höhepunkt päpstlicher Macht darstellt, erlebte die ersten entschiedenen Ketzer: im Jahr 1208 musste dieselbe Kirche, die vier Jahre zuvor einen Kreuzzug ins Werk gesetzt hatte, den Krieg gegen die Waldenser führen.

Die Erneuerung des religiösen Lebens war romanischen Ursprungs. Von Lothringen und Burgund pflanzte sich die asketische Reformbewegung nach Deutschland fort, wo sie von der Laienwelt mit weit grösserem Eifer aufgenommen ward als von den Priestern. Unter ihrem Einfluss ist der Keil zwischen Kirche und Welt getrieben, ist der augustinische Dualismus in Permanenz erklärt worden. Selbst die Weltherrschaft der Kirche folgt logisch aus dem Dogma der Askese.[7]

[4] A. Sattler, Die religiösen Anschauungen Wolframs von Eschenbach, Grazer Studien Bd. 1, S. 97 (1895).

[5] Zsfda. Bd. 49, S. 441 f.

[6] *Ib.* S. 455 f.

[7] Vgl. bes. Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Bd. 3 (1910, S. 6. 104. 331 ff., 378 Anm. u. sonst; und Eduard Wechssler, Das Kulturproblem des Minnesangs, Bd. 1 (1909), Einleitung.

Welches war der Einfluss dieser Lehren auf den Charakter der Deutschen? Der Ursprung der asketischen Weltanschauung lag im Orient und in der Ueberkultur des sinkenden Altertums. Aber während sie sich hier auf die philosophische Einsicht in die Eitelkeit der Welt gegründet hatte, ging sie im theologisch gerichteten Mittelalter von dem Glauben an die Sündhaftigkeit der Welt aus. Diese Auffassung, die aller christlichen Askese zugrunde liegt, hat in Wirklichkeit die Christianisierung des germanischen Volkscharakters herbeigeführt—vier Jahrhunderte nach der Annahme des Christentums durch die Germanen. Sie hat den zügellosen Willen zum Leben wenn nicht erstickt so doch gebändigt, oder, wie man wohl gesagt hat, ins Gegenteil umgelenkt: die leidenschaftliche Hingabe an die neuen Ideen war in der Tat zum Teil ein umgekehrter Ausdruck germanischer Tatkraft, die in den asketischen Kraftleistungen denselben Stolz fand wie früher in positiverer Betätigung. Jedenfalls führte die Forderung der Askese, durch den scharfen Gegensatz zu dem bisher rein äusserlich erfassten Christentum, zu einer Verinnerlichung des religiösen und seelischen Lebens und zu allgemeiner Verfeinerung des Daseins. Und während sie dem germanischen Individualismus scharfe Fesseln anlegte, baute sie zugleich die Grundlage für die neue Welt der höfischen Zucht. Die systematische Dämmung der ungebrochenen Natur wie etwa durch das asketische Schweigegebot hat im Bereiche der ritterlichen Welt zur Ausbildung des Ideals der *mâze*, der Selbstzucht und Selbstüberwindung, geführt. Wenn die Askese selbst, die Abtötung des individuellen Willens, auch dem germanischen Nationalcharakter schroff zuwiderläuft, so hat sie doch die Verwirklichung eines echt germanischen Ideals erst möglich gemacht: des Ideals der Selbsterziehung und -verfeinerung.[8]

Die Verfeinerung der Lebensformen kam vor allem auch in den Beziehungen der Geschlechter zum Ausdruck. Die teils rohen, teils naiven Verhältnisse des früheren Mittelalters machten bewusster Selbstbeschränkung Platz. Die alte Derbheit ist zwar nie völlig verschwunden, und es ist charakteristisch, dass sie im Zeitalter der Reformation (wie schon im 15. Jahrhundert) unter dem Einfluss der Angriffe auf die Autorität der Kirche in so erschreckendem Masse wieder zum Vorschein kam. Andrerseits haben diese monastischen Stimmungen in der Laienwelt in Deutsch-

[8] Vgl. Steinhausen, Geschichte der deutschen Kultur, 2. Aufl. (1913), 1. Bd., S. 203 ff., 247 ff.

land nie zu den raffinierten Formen der Askese geführt, wie sie in romanischen Ländern gezeitigt wurden. Doch waren auch in Deutschland die keuschen Ehen unter Fürsten und Adligen keine Seltenheit,[9] und die von Weinhold[10] geschilderten "Probenächte der Enthaltsamkeit," die französischen Dichtern oft Anlass zu billiger Frivolität gaben, von Hartmann von Aue aber als Probe männlicher Willensstärke gutgeheissen wurden,[11] streifen bereits hart an die Grenze von Heiligkeit und Perversität.

Es ist oft bezweifelt worden, ob die ritterliche Anbetung des Weibes, die unter französischem Einflusse zur Mode geworden war, die tatsächliche Sittlichkeit im Verkehr der Geschlechter gehoben habe. Wie dem auch sei, sie hat sicher zur Schärfung des Gewissens und zur Aufstellung eines Ideals reineren Menschentums und höherer Menschenwürde Anlass gegeben und dem Bewusstsein der höheren Gesellschaft das neue Motiv der Selbsterziehung und Enthaltsamkeit zugeführt.

Auf rein religiösem Gebiet hat die Reformbewegung, die mittelbar die Sitten verfeinern half und der Sittlichkeit reinere Ziele vorhielt, zu der Erscheinung der Mystik geführt. Wie Wechssler dargetan hat,[12] gibt es entschiedene Berührungspunkte zwischen Minne und Mystik: beide beruhen auf einer Sehnsucht der Seele, und wenn der Ritter sich geduldig dem Willen seiner Dame unterwirft, so gleicht er darin dem Frommen, der den Willen Gottes ausführt. Die Mystik, deren Streben ist, ein ummittelbares Erleben und Schauen des Göttlichen zu erlangen,[13] ist durch die Einseitigkeit, mit der sie das geistige Element betont, mit der Askese eng verwandt. Aber während in romanischen Ländern die düstere Leidenschaft, die etwa in einem Bernhard von Clairvaux zutage tritt, bei Frauen, Kindern und Männern zu individuellen Akten der Ekstase und zu sinnlich-übersinnlicher Vereinigung mit der Gottheit führte, wie sie andrerseits ekstatische Kollektiverscheinungen, z. B. den Kinderkreuzzug, ins Leben rief,[14] übertrug sich bei den deutschen Mystikern diese Ekstase in eine träumerische Inner-

[9] Steinhausen a. a. O. S. 249.

[10] K. Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter, 2. Aufl., S. 261 f.

[11] *Iwein* 6574-6582.

[12] Wechssler a. a. O., Kap. 12 u. 13, bes. S. 251 ff., 273.

[13] W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 1. Teil (1874), S. 8.

[14] *Ib.* S. 137. 140 f.

lichkeit,[15] die der ketzerischen Unabhängigkeit des späteren Protestantismus näher steht. Die Brechung des Eigenwillens, die Ueberwindung der Welt durch einen innern Prozess,[16] die Erhöhung der innerlich erlebten Religiosität über alle Werkheiligkeit[17] sind Forderungen, die Meister Eckhart zum Vorläufer des grossen Begründers der deutschen Nationalkirche machen. Und ebenso germanisch empfanden in ihrem Bedürfnis nach steter Selbstvervollkommnung jene belgischen Beginen, von denen Bischof Malder berichtet: "Sie wollen lieber unverbrüchlich keusch sein, als unverbrüchliche Keuschheit geloben. Sie wollen sich lieber in freier Knechtschaft stets von neuem unterwerfen, als sich ein für allemal gefangen geben."[18]

Alle diese Strömungen haben ihren Weg in Wolframs Gemüt gefunden. Die Forderung verfeinerter Sitten, Bändigung des Lebenswillens, völlige Absage ans Leben spielen vor allem im Parzival bedeutende Rollen. Das Adjektiv *kiusche* mit seinen Ableitungen, das in dem weiten Umfange, in dem es von Wolfram gebraucht wird, jede dieser Tendenzen in sich fasst, kommt in des Dichters Werken viele Dutzend Male vor,[19] während es sowohl im Nibelungenlied wie bei Gottfried überhaupt nicht begegnet.[20] Diese eine Tatsache sollte genügen, die erstaunliche Behauptung Paul Pipers[21] zu widerlegen, dass bei Wolfram "der sitt-

[15] Arnold Oppel, Das hohe Lied Salomonis und die deutsche religiöse Liebeslyrik, Abhandl. z. mittl. u. neueren Gesch., Heft 32 (1911), S. 14 ff.

[16] Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. 2 (1857), S. 204, Meister Eckhart (65. Predigt): "Alliu minne dirre welte ist gebûwen ûf eigenminne. Hêtest dû die gelâzen, sô hêtestû al die welt gelâzen." *Ib.* S. 562 (17. Taktat): "Kristus hât gevastet vierzic tage. Dar an volge ime, daz dû war nemest, war zuo dû allermeist sîest bereit: dâ lâz dich an unde nim wol dîn selbes war, daz gebürt dir mê, dich unbekümbert ze lâzen, denne ob dû zemâle vastest aller spîse."

[17] *Ib.* II 15 (2. Predigt): "Aber unser sêlikeit lît niht an unsern werken, mêr: an dem daz wir got lîden."

[18] Preger, a. a. O. I. 5. In ähnlichem Sinne schreibt Andreas Capellanus: "Magis deo placet, qui opportunitate non utitur concessa peccandi, quam cui delinquendi non est attributa potestas": Wechssler S. 411.

[19] K. Kinzel, Zsfdphil. Bd. 18 (1886), S. 458, hat 83 Belegstellen, der spätere G. C. L. Reimer, Die Adjektiva bei W. v. Esch., Lpz. Diss. 1906, S. 78 f., mit überraschender Abweichung nur 45.

[20] Riemer a. a. O.

[21] Deutsche Nat.-Litt. Bd. 5, S. 17. 19.

liche Halt, der religiöse Ernst" zu vermissen sei, dass sein Werk der "ethisch-religiösen Grundlage" entbehre! (Ebensowenig ist es freilich zutreffend, dass Wolfram, wie Lichtenstein meint,[22] Didaktiker in dem Sinne sei, dass ihm mehr auf die sittliche Erziehung seines Publikums als seiner Helden ankomme.)

Häufiger als irgend ein anderer zeitgenössischer Epiker verwahrt sich Wolfram gegen die Äusserlichkeiten des Rittertums. Während er im Willehalm die Notwendigkeit des Kampfes gegen die Heiden anerkennt, ist doch, nach Ehrismann,[23] das ganze Gedicht eine Klage über das ungeheure Blutvergiessen, das allein Gottes Reich auf Erden fördern zu können scheine. Aber die Modetorheit, die den Kampf um des Kampfes, das Abenteuer um des Abenteuers willen sucht, ist vom Dichter nicht nur, des abschreckenden Beispiels halber, zum Hauptmotiv des Titurel-Gedichtes gemacht worden, sondern wird auch sonst wieder und wieder gegeisselt. Selbst von der "heiligen" Schlacht von Alischanz sagt er gleich zu Beginn des Willehalm (10, 20), dass Mord die rechte Bezeichnung für den Kampf wäre. Ein Zweikampf ohne zureichenden Grund, wie der zwischen Gawan und Lischoys, wird gemissbilligt (Parz. 538, 5 ff. 542, 16 ff.), ebenso der zwischen Parzival und Gawan (704, 18 f.); der Kampf zwischen den beiden Halbbrüdern wird beklagt (740, 2 ff.); und für Gramoflanz, "diesen renommistischen Sonderling, ein Prachtexemplar ritterlichen Spleens," wie Hertz ihn nennt, hat der Dichter anscheinend keine Sympathien übrig. Bekannt sind Wolframs Angriffe gegen die frivole Auffassung der Liebe in der Ritterwelt, wie sie z. B. in Hartmanns verbindlicher Laxheit zum Ausdruck kommt: Sigunens ewige Treue wird mit fast ungerechter Schärfe dem Rate Lunetens an Laudine gegenübergestellt (253, 10 f.); liebenswürdiger, aber nicht minder scharf wird das verliebte Treiben an König Artus' Hofe gegeisselt (216, 23 ff.). Frau Minne wird angeklagt, dass sie den Menschen zu böser Lust verführe und dadurch seine Seele in Höllengefahr bringe (291, 28 ff.); und 643, 8 spricht der Dichter seine Forderung sittlicher Mässigung an die Liebenden aus: "zuht sî dez slôz ob minne site." Die Betonung dieses Momentes der *zuht* wird bezeichnend klar, wenn sein Vorhandensein bei der hässlichen und ganz unsinnlichen Kundrie lobend hervorgehoben wird (779, 22. 780, 29.).

[22] Julius Lichtenstein, PB Beitr. Bd. 22 (1897), S. 65.

[23] Zsfda. Bd. 49, S. 462.

Ueber aller Sinnlichkeit steht bei Wolfram das sittliche Motiv der Treue als Mensch und Gott umfassendes höchstes Lebensprinzip. Treue in der Liebe selbst über den Tod hinaus wird wieder und wieder an Sigune gepriesen (249, 24. 436, 11 ff. und sonst), Treue gegen die Geliebte trotz Hohn und Spott führt das so anders geartete Verhältnis zwischen Gawan und Orgeluse zum verdienten glücklichen Abschluss (532, 10, Will. 15, 16 reht minne ist wâriu triuwe). Selbst der so treulose Gahmuret erkennt wenigstens im Prinzip an, dass es männlich sei, in der Liebe Treue zu wahren (90, 27 f.). Trevrizent lehrt Parzival, dass Gott die Treue sei, dass alle Falschheit ihm fremd sei (462, 19); so wird auch Christus die Treue genannt (752, 30). Wer aus Treue selbst eine so unritterliche Pflicht wie die Armut auf sich nimmt, rettet seine Seele (116, 15 ff.).

Am höchsten wird aber die Treue in der Ehe gepriesen. Das ungeheuer Kühne, das in der Einführung dieses Zuges durch Wolfram lag, wird klar, wenn man bedenkt, wie wenige Nachfolger unter den grossen Künstlern der mittelalterliche Dichter damit gefunden hat und wie wir das Gefühl des Ungewöhnlichen selbst bei den beiden grössten Werken moderner Kunst nicht los werden, in denen das Motiv der Gattentreue, obwohl in grundverschiedener Art, im Vordergrunde steht: in Goethes vollkommenstem Roman und in Beethovens einziger Oper.—Nicht nur dass die beiden Haupthelden Wolframscher Dichtung, Parzival und Willehalm, verheiratet sind und ihren Frauen körperlich und seelisch unverbrüchliche Treue bewahren, der Dichter hebt im Falle des jüngeren Helden mehrfach hervor, dass er nie ein Weib ausser Kundwiramurs seiner Liebe habe teilhaftig werden lassen (258, 17 ff., 732, 10 ff., 802,6 f.), dass er die Meisterprobe, der ihn die verführerische Orgeluse aussetzte, siegreich bestand (619, 11) und damit Trevrizents Rate folgte, der ihn belehrt hatte, dass die Höllenqual dessen, der in rechter Ehe lebe, verkürzt werde (468, 5 ff.). Nicht minder werden die treuen Frauen gepriesen[24]: die heidnische Belakane beschämt ihren leichtfertigen Gatten nicht minder als die ergeben duldende Jeschute den grausamen und pedantischen Orilus. Kundwiramurs und vor allem Gyburc stehen in gesetzter, selbstbewusster Weiblichkeit hinter den Männern sicher nicht zurück, und Herzeloyde und Sigune wahren ihren Geliebten bis

[24] Vgl. Lichtenstein, a. a. O. S. 63.

über den Tod hinaus die Treue. Parzival hält sich sogar von den Freuden der Tafelrunde fern, solange er sich durch Erringung des Grals seines Weibes nicht würdig erwiesen habe, und Willehalm legt sich in ähnlicher Weise freiwillige Entbehrungen auf, solange er von Gyburc fern ist.

Dabei ist bemerkenswert, dass das Motiv der Kindesliebe verhältnismässig unentwickelt bleibt; sowohl bei Chrestien wie in dem englischen Gedicht des 14. Jahrhunderts spielt das Heimtrachten des Sohnes zur Mutter eine grössere Rolle als bei Wolfram.[25]—Das Weib als solches erscheint dem Dichter zuweilen in fast göttlicher Verklärung, er weist auf die Verwandtschaft von echter Gottesminne und Weibesminne hin (466, 1 ff.), wie sie ja auch von seinen Zeitgenossen vielfach gefeiert wurde.[26] Das Weib, wie die Kirche, konnte dem Mann sogar Asyl sein vor Verfolgung, und Vergulaht, der das Asylrecht missachtete, wird von Antikonie als Verräter gescholten (427, 23 ff.).[27] Diese Verehrung des Weibes in der ritterlichen Welt stand freilich in schneidendem Gegensatze zu den eifernden asketischen Sittenpredigern, die die Weiber als *bestiae bipedales* bezeichneten.[28]

Während die Forderung ehelicher Treue zusammen mit der ihr zugrunde liegenden Forderung straffer Selbstzucht und bewusster Sittlichkeit zum grössten Teil Wolframs Eigentum ist, steht er mit der gelegentlich erhobenen Forderung völliger geschlechtlicher Enthaltsamkeit .inmitten einer starken Zeitströmung. In der sittlichen Utopia der Gralsritterschaft müssen sowohl die Männer, mit Ausnahme des Königs, wie die Frauen in ewiger Keuschheit dahinleben. Keuschheit am Manne wird sogar von der Heidin Belakane gepriesen, obwohl als vorzüglich weibliche Eigenschaft bezeichnet (26, 15), und die Reinheit der Heidenkönigin selbst wird, zeitweilig zumindest, der christlichen Taufe gleichgestellt (28, 14; s. dagegen 55, 25 f.). Mit Keuschheit kämpft Trevrizent gegen den Teufel (452, 28). Und nicht weniger als drei Fällen begegnen wir im Parzival, in denen von keuschen Ehen die Rede ist: Parzival lässt sein Weib in der Hochzeitsnacht unberührt ("si wânde iedoch, si waer sîn wîp": 202, 23): 201, 21 ff., 202,

[25] W. Hertz, Parzival v. W. v. Esch., 5. Aufl. (1911), S. 437; s. a. S. 488.

[26] Vgl. Wechssler a. a. O.

[27] San-Marte, Parzival-Forschungen, 3. Bd. (1862), S. 121.

[28] Alwin Schultz, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger. 1. Bd. (1889), S. 611.

22; sein Vater Gahmuret hatte in keuscher Ehe mit Amphlise gelebt (406, 4), und seine Mutter war mit Kastis vermählt gewesen, ohne je sein Weib zu werden (494, 15 ff.). Mit Ausnahme des Hauptfalles ist diesem Zuge dagegen vom Dichter kaum grosse Bedeutung beigemessen worden, und selbst die keusche Brautnacht von Parzival und Kundwiramurs, die ja ein bekanntes Seitenstück in der Josefsehe zwischen Tristan und Isolde Weisshand hat, ist ein ursprünglicher Zug der Sage, keine Hinzufügung unseres Dichters.[29]

Zur letzten Stufe unbedingter Askese führt uns der Dichter an der Hand von Sigune und Trevrizent. Sigune, dies "profane Gegenstück der mater dolorosa,"[30] hat die Welt vollkommen von sich abgetan und trauert und fastet bewusst ihrem Ende entgegen. Sie lebt in völliger Einsamkeit und nimmt nicht einmal an der kirchlichen Messe teil; ihr Leben ist ein beständiges Gebet. Bereits bei seiner zweiten Begegnung mit ihr bemerkt Parzival ihren körperlichen Verfall (252, 30 ff., s. a. 435, 24 f.), doch erst gegen Ende seiner Lehrjahre bezahlt sie in der Einsamkeit ihrer Baumwohnung, am Grabe ihres Geliebten, ihre vermeinte Schuld mit dem Tode (804, 23). Ueberall, wo er von ihr spricht, bezeichnet Wolfram sie als nachahmenswertes Musterbild der Treue; es scheint in der Tat, dass sie seine Phantasie und sein Mitleid tiefer erregt habe als irgend eine andere seiner Frauengestalten;[31] während sie bei Chrestien nur einmal erscheint, lässt Wolfram sie dreimal an hochbedeutender Stelle auftreten.[32]

Weniger leidenschaftlich in seiner Askese ist Trevrizent. Aber auch der Greis hat dem Leben abgeschworen; durch Keuschheit und strenges Fasten glaubt der "heilige" Mann schwere Schuld zu sühnen. Er meidet nicht nur Fleisch und Wein, sondern auch Fische und alles, was Blut trägt, und sogar Brot; er nährt sich von Wasser und von Wurzeln, die er im Walde findet. An manchen Tagen fastet er vollständig (452, 15 ff., 480, 16 ff., 485, 28 ff.). Hat er früher nach weltlicher Minne getrachtet, so ist jetzt alle irdische Lust von ihm abgetan. So ist er gefeit gegen die Welt: er fürchtet nichts Menschliches mehr (457, 29; 458, 6 ff.). Der tiefgreifende Unterschied zwischen Trevrizents Askese und der

[29] P. Hagen, Germania Bd. 37 (1892), S. 132.
[30] Kinzel, Zsfdphil. Bd. 21, S. 63.
[31] Vgl. B. Q. Morgan, Jour. of Eng. and Ger. Philol. vol. 12 (1913), p. 186.
[32] P. Hagen a. a. O. S. 144. S. a. Domanig, Parzival-Studien I, 38 f.

Askese Sigunens ist, dass Trevrizent die Welt in der Tat innerlich überwunden hat, dass er mit seinem Schicksal ausgesöhnt ist, dass er das Leben des Einsiedlers freiwillig (251, 13 f.) auf sich genommen hat (s.u.), während Sigune sich in untröstlichem Schmerz versteinert, bis zum Ende unversöhnt mit ihrem Gewissen; sie ist gleich dem Selbstmörder nach Schopenhauers Definition, der sich des Lebens entäussert, nicht weil er das Dasein als solches hasst, sondern weil er mit der zufälligen Form des Daseins, die das Schicksal ihm aufgelegt hat, unzufrieden ist. Dies wird klar an der Stelle, da sie, Parzival zum ersten Mal sehend, sich des Schwachsinns bezichtigt, dass sie ihrem Geliebten nicht lieber ihre Minne geschenkt, statt ihn in den Tod zu treiben (141, 20 f.). Andrerseits ist die beruhigte Lebensansicht des Trevrizent mit dem Ausspruche des genesenen Anfortas verwandt (820, 1 ff.), der gesteht, dass er den Frauen keinen Hass trage, obwohl sie sein Leid verursacht hätten: hohe männliche Freude komme von ihnen, von der er aber wenig genossen habe. Trevrizent hat die Welt überwunden, dadurch dass er sich selbst überwunden hat, während Sigune sich bloss von der Welt zurückgezogen hat.

Demütige Gesinnung ist die Grundlage christlicher Denkungsart und das Mittel zur Ueberwindung der Welt. So empfiehlt Gurnemanz, obwohl aus mehr äusserlichen Gründen, bereits dem jungen Parzival die Ausübung dieser Tugend (170, 28). Mangel an Demut verschuldet des Anfortas Fall (479, 1) seine Genesung ist mit Widererlangung der Demut gleichbedeutend.[33] Die demütige Gesinnung kann äusserlich durch Bussübungen betätigt werden: Trevrizent und Sigune unterziehen sich solchen in weitestem Masse; offenbar ohne besondern Anlass pilgert der greise Kahenis alljährlich am Karfreitag mit Weib und Töchtern barfuss im Schnee zur Klause Trevrizents (449, 14 ff.); die beiden Oheime der Kundwiramurs werden bei Schoysianens tragischem Tod Einsiedler (Tit. 22 f.).[34] Parzival selbst unterwirft sich bei Trevrizent fünfzehntägigem Fasten (501, 11 ff.). Aber wiederholt wird hervorgehoben, dass mit den äusseren Bussübungen ein innerer Wandel verbunden sein müsse: Parzival muss seine Schuld einsehn und Reue empfinden (499, 17 f.), und am Schluss rät ihm Trevrizent, seinen reinen Willen zu bewahren (502, 28). Nicht sein Mannesmut soll gebrochen werden, aber er soll lernen,

[33] Vgl. San-Marte, Parzival-Studien II 177 f.
[34] *Ib.* 117.

dass Gottes Huld über die Huld der Menschen gehe (467, 1 ff.); er soll Achtung vor den Schwachen empfinden, vor den Weibern und den Pfaffen (502, 4 ff.); und als er am Schluss von Trevrizent absolviert wird (502, 26), ist sein Gott-feindlicher Trotz in verinnerlichtes Selbstbewusstsein gewandelt.

Wenn Askese die selbstaufgelegte Strafe für schwere Sünde ist, so kann für mindere Vergehen die Stimmung der Trauer heilende Wirkung ausüben. Trauer ist Parzivals Grundstimmung von seiner Verstossung bis zu seiner Reinigung; ihren erzieherischen Wert erwähnt Trevrizent (468, 2); die *tristitia* gehörte nach scholastischer Auffassung zu den *passiones*, durch die der Christ hindurchzugehen hatte[35]; nach bestandenen Prüfungen kann sie zur *laetitia coelestis* werden: so bei Parzival am Schlusse seiner Entwicklung. Der veredelnde Einfluss des Leidens tut sich vor allem auch bei Anfortas kund, der nach seiner Heilung schöner selbst als Parzival genannt wird (796, 3 ff.).[36]

Hiermit gelangen wir an die Grenze von Rationalem und Irrationalem bei Wolfram. Eine Art mystischer Verzückung, aus überstarker Sehnsucht geboren, liegt ja ohne Zweifel dem poetischen Märchenmotive von den drei Blutstropfen im Schnee zugrunde, die Parzival an sein Weib erinnern. Dieser halluzinationsartige plötzliche Wechsel des Weltbildes unter dem Eindruck einer starken Leidenschaft findet auch in der Seele des liebenden Weibes statt in dem alten Liede, in dem sie sagt, dass wenn ihr Geliebter zugegen sei, ihr der Winter wie der blühende Frühling erscheine.[37] Der lang währende Zustand geistiger Entrücktheit bei Parzival rührt im letzten Ende an das Problem von der Identität der Persönlichkeit, das in dem christlichen Dogma von dem stellvertretenden Tode Jesu eine so übersinnliche Lösung erfahren hat. Auch bei Wolfram haben wir dies Motiv stellvertretender Handlungen, vor allem stellvertretenden Leidens. So nimmt bereits Jeschute, nachdem sie von Parzival kompromittiert worden ist, seine Schuld auf sich und duldet ihres Gatten Züchtigungen mit stolzem Schweigen; ja sie empfindet sogar ihres Gatten Kummer stärker als ihren eigenen (137, 23 ff.). Wenn von Sigune gesagt wird, ihr Leben sei ein einziges Beten gewesen (435, 25), so mag sich dies wohl

[35] Ehrismann, Zsfda. Bd. 49, S. 424; vgl. a. S. 450.

[36] Siehe G. Gietmann, Parzival, Faust, Job; Freiburg i. B. 1887, S. 187.

[37] Minnesangs Frühling S. 6, Z. 5; s. Wechssler a. a. O. S. 266.

auf ihren Wunsch beziehen, Anfortas wieder gesund zu sehen.[38] Aus demselben Beweggrunde treibt sie Parzival so energisch an, den Gral zu suchen (253, 19 ff.).[39] Auch Parzival hat, wie man gemeint hat, sich einer Anzahl stellvertretender Prüfungen zu unterziehen: indem er Orgelusen widersteht, sühnt er bereits einen Teil von Anfortas' Schuld, und durch seine Niederwerfung des Feirefiz siegt er über Secundillens Zauber und Minne.[40] Doch lassen sich diese Vorgänge wohl zwangloser durch den einfachen Zusammenhang von Ursach und Folge erklären. Am stärksten ist dieser Zug des stellvertretenden Opfers aber in Trevrizent entwickelt. Er ist nicht, wie Sigune, aus Reue über eigene Verschuldung zum Einsiedler geworden, obwohl er seine weltliche Vergangenheit bedauert; er hat alle Opfer der Askese auf sich genommen, um für die Schuld seines Bruders Anfortas zu büssen, um, wie er sagt, Gott "bei seiner Ehre" zu zwingen, seinen Bruder wieder gesund zu machen (480, 10 ff.). Freilich wird seine Hoffnung, sein Glaube, dass eine gute Tat nicht verloren sein könne, nicht von dem gewünschten Erfolge gekrönt; als Parzival zu ihm kommt, erkennt er in ihm den möglichen künftigen Erlöser seines Bruders, und da auch Parzival eine schwere Sündenschuld auf der Seele hat, klärt Trevrizent den jungen Ritter über seine Verirrungen auf und nimmt, als er von der inneren Umkehr Parzivals überzeugt ist, seine vergangenen Sünden auf sich (502, 25) und wird dadurch mittelbar zum Retter des siechen Gralkönig.[41]

Ohne Zweifel hat sich Wolfram mit den tiefsten religiösen Problemen ernst beschäftigt. Askese und der mystische Glaube an stellvertretende Erlösung sind zwar dem Christentum nicht fremd, sind aber doch wohl dem buddhistischen Glauben an die Einheit alles Lebens und Leidens näher verwandt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Askese orientalischen Ursprungs ist[42]; viele der in die mittlehochdeutsche Literatur eingegangenen Heiligengeschichten des Mittelalters sind direkt von Indien her übernommen worden; Wolframs Feirefiz war vielleicht Held eines orientalischen Sagenkreises,[43] selbst der Gral hat in der

[38] So wenigstens Domanig a. a. O. S. 15.

[39] Gietmann a. a. O. S. 158.

[40] So J. Seeber in Hist. Jahrb. d. Görres-Ges., Bd. 2 (1881), S. 192 f.

[41] Gervinus, Gesch. d. d. Lit., 5. Ausg., Bd. 1, S. 595. Domanig I 15 meint, dass Trevrizent einen Teil von seines Bruders Schuld gebüsst habe.

[42] Vgl. a. Wechssler S. 14.

[43] S. Singer, Zsfda. Bd. 44 (1900), S. 323.

buddhistischen Welt ein Gegenstück in dem heiligen Almosentopf Buddhas;[44] pantheistische und vor allem quietistische Stimmungen verbreiteten sich aus dem fernen Osten über das christliche Europa. Es bleibt zu untersuchen, welches das Verhältnis dieser lebenverneinenden Einflüsse zu den lebenbejahenden Motiven im Gesamtwerke Wolframs ist.

Es bedarf kaum des Beweises, dass die monastischen Elemente bei Wolfram nicht im Vordergrunde stehen. Während die religiösen Motive des Parzival naturgemäss in der zweiten Hälfte des Gedichts mehr zum Ausdruck gelangen als in der ersten, erscheinen die Adjektiva für höfische Dinge gleichwohl bei weitem häufiger dort als hier.[45] Ehrismann weist darauf hin, dass die Mönchsideale der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams bei Wolfram fast gänzlich fehlen, dass an ihrer Stelle vielmehr Pracht, Ehe und Herrentum gefeiert werden;[46] dennoch ist es nicht ganz überraschend, dass der Katholik Seeber die Behauptung hat äussern können: im Parzival sei das "Scheinglück der Welt" als Trug und Sünde hingestellt;[47] Einzelzüge scheinen in der Tat, wie oben ausgeführt, darauf hinzudeuten. Im selben Sinne spricht Domanig sogar die vielleicht zu bezweifelnde Ansicht aus, der Dichter habe in seinem Titurel die *jungfräuliche* Liebe Sigunens über den Tod ihres Geliebten hinaus feiern wollen.[48] In der langen Anrede des Dichters an Frau Minne 291, 1 ff. stellt er die Liebe fast als böses Prinzip hin, das den Menschen zu Untreue und Verrat verleite und das Heil der Seele gefährde. Trevrizent rät zum Schlusse (502, 4 ff.), dass Parzival zwar die Frauen ehren, aber die Priester als allen andern Menschen übergeordnete Wesen hochschätzen solle. Wolfram drückt seine, wenn auch mässige, Missbilligung der sinnlichen Leidenschaft Gawans aus (532, 19 ff.), und später sagt er, dass er, der Dichter, Orgelusen trotz ihrer Schönheit nicht begehrt hätte (604, 4 ff.).[49] Parzival findet das Glück seiner Seele nicht in der grossen Welt und durch ritterliche Heldentaten, sondern in der Klause des Einsiedlers, unter Fasten und Bekennen.[50]

[44] Hertz a. a. O. S. 457.

[45] J. G. Bohner, Das Beiwort des Menschen und der Individualismus in Wolframs Parzival, Diss., Heidelb., 1909, S. 28 f.

[46] Zsfda. Bd. 49, S. 455 f.

[47] Seeber a. a. O. S. 74 f.

[48] Domanig I 49.

[49] G. Bötticher, Das Hohelied vom Rittertum (1886) S. 78.

[50] Ehrismann a. a. O. S. 441.

Seine grösste Sünde war das Unterlassen der Mitleidsfrage—ein Vergehen verwandt mit der katholischen Hauptsünde, den Betrübten Trost zu versagen.[51] Dennoch beweist gerade ein anscheinend so wichtiger Zug wie Parzivals keusche Brautnacht nichts für Wolframs Hochschätzung derartiger Asketik, da er ihn bereits in seiner Quelle fand[52]; und in Wolframs Werk findet sich nichts von der "düsteren asketischen Weltanschauung," die auf den von Geistlichen geschriebenen Gralsromanen der Franzosen lastet, in denen die Minne überhaupt keine Rolle spielt.[53] So stimmen denn die meisten Beurteiler darin überein, dass Wolfram "kein Ascet nach dem Herzen der Kirche" ist, dass er die tatenlose Beschaulichkeit verwirft und vom Manne mehr verlangt als "dumpfe Ascetik"[54].

Wolframs Stolz auf seine Ritterschaft, seine prinzipielle Anerkennung ritterlicher Massstäbe ist zu oft hervorgehoben worden, um hier erneuter Anführung zu bedürfen. Wolfram wäre so wenig wie Goethe zufrieden gewesen, hätte man ihn für einen blossen Schriftsteller angesehen. Noch weniger hätte es seine Befriedigung erregt, wenn man die asketischen Ideale, die sich hin und wieder bei ihm ausgedrückt finden, als für seine Lebensansicht entscheidend hingestellt hätte. Solch einseitigem Urteil stehn ja die allbekannten Derbheiten in Anschauung und Ausdruck gegenüber, die vor allem in geschlechtlichen Dingen zuweilen an Geschmacklosigkeit streifen.[55] Wolfram war sich der rauhen bajuvarischen Art seiner Landsleute und seiner selbst bewusst und hielt es nicht für nötig, sie unter einem Firniss glatter Formen zu verstecken. Die Offenheit, mit der er diese Dinge behandelt, gibt uns ohne Zweifel ein treueres Bild der wirklichen sittlichen Zustände seiner Zeit als etwa die Ängstlichkeit eines Hartmann von Aue, dem die Sitte durchaus über der Sittlichkeit steht. Das Ziel alles ritterlichen Liebeschmachtens war trotz allem der Liebesgenuss[56], und Wolfram verwahrt sich gegen das beständige

[51] *Ib.* S. 442.

[52] Vgl. Note 29.

[53] W. Hertz a. a. O. S. 446.

[54] W. Scherer, Gesch. d. d. Lit., S. 175; Kuno Francke, Hist. of Ger. Lit., 8th impr. (1911), p. 95; San-Marte, Germania Bd. 7 (1862), S. 65.

[55] Morgan, Journal of Eng. and Ger. Phil. vol. 12, p. 184. Eine Liste solcher Stellen, die sich leicht verlängern liesse, bei Alwin Schultz, Das höfische Leben usw. Bd. 1, S. 613.

[56] Wilmanns, Leben Walthers S. 161.

sentimentale Gerede vom *kumber* (588, 1 ff.), obwohl auch bei ihm Empfindsamkeit und Weltschmerz (*riuwe*) keine geringe Rolle spielen.[57] Freilich kann nicht geleugnet werden, dass der Wechsel von Ernst und Schamlosigkeit, mit der Wolfram geschlechtliche Dinge behandelt, uns zu keinem einheitlichen Urteil über seine Auffassung des Problems von Mann und Weib kommen lässt.[58] Während er sich an verschiedenen (oben angeführten) Stellen gegen die Frivolität am Artushofe und in der Ritterwelt im allgemeinen wendet, ist er selber nicht minder frivol, wenn er versichert, dass es eine "gute Frau" einem "würdigen Mann" noch nie übel genommen habe, wenn er sie um "Hülfe" ansprach (766, 9 f.); und obwohl Feirefiz, Verehrung für die "Schönen im Plural" (736, 1 ff., besonders 754, 5 ff.) mit seinem Heidentum zusammenhängen mag, so hält der Dichter ihn dennoch nicht der Aufnahme in die Gralsgemeinschaft für unwürdig. Die Abwesenheit sittlicher Beurteilung ist an gewissen Stellen ebenso bemerkenswert wie an anderen die Hervorkehrung ethischer Massstäbe. Der dem Dichter gewiss nicht sympathische Vergulaht wird, wahrscheinlich rein konventionell, *der werde süeze man* genannt (428, 1); Wolfram, oder zum mindesten Gawan, treibt offenbaren Missbrauch mit Worten und Begriffen, wenn der verliebte Held im Augenblick, da er Orgelusen um *genâde* anfleht, ihr zugleich *wîplich êre und werdekeite lêre* ans Herz legt (614, 29 f.). Benes Vater ist nichts weniger als entrüstet, als er bemerkt, dass seine Tochter am frühen Morgen bei Gawan im Schlafzimmer ist, obwohl er den Verdacht hat, dass "*dâ was gerungen*"—"*daz liez ir vater âne haz,*" und auch der Dichter unterlässt es, ein Wort des Urteils über diese weitherzige Gastfreundschaft beizufügen (555, 17 ff.). All den keuschen Ehen und all der gepriesenen Gattentreue über den Tod hinaus steht eine ganze Reihe zweiter Heiraten gegenüber (Sangive, Herzeloide, Gahmuret),[59] gegen die der Dichter gleichfalls kein Wort des Vorwurfs beibringt.

Das Erstaunlichste in dieser Beziehung bietet natürlich die Antikonien-Episode. Das Meisterhafte der Darstellung, der reiche Humor, die Ungebrochenheit von Antikoniens weltlichem, leben- und liebebejahenden Charakter können uns nicht darüber

[57] L. Bock, Wolframs v. Esch. Bilder v. Freude und Leid, Strassb. Quellen u. Forsch. Bd. 33 (1879), S. 52 f.

[58] Kinzel, Zsfdph. Bd. 21, S. 49.

[59] San-Marte, Parzival-Studien, Bd. 2, S. 135.

hinwegtäuschen, dass das achte Buch des Parzival aus dem Rahmen der Wolframschen Lebensanschauung herausfällt. Aber das Auffallende ist weniger, dass Wolfram eine Frau preist, die ebenso anzüglich wie anziehend ist, sondern dass er es mit denselben Worten tut, mit denen er die Frommen und Reinen schildert. Das eine Beiwort, das Antikonien von den anderen Heldinnen unterscheidet, ist "kurzweilig" (404, 5); die einzigen anderen, denen der Leser ohne weiteres zustimmen kann, sind die der Treue, Falschlosigkeit und Stäte (409, 15. 427, 15. 17. 431, 17). Aber schon die wiederholte Hervorhebung ihrer "grossen Zucht" (404, 10. 405, 15) mag Bedenken erregen. Vollends der Ausdruck "*maget reine*" (408, 19) und die Betonung ihrer *kiusche* (427, 6) finden keinen Glauben mehr beim Leser. Dass die Königin sich ihrem Bruder gegenüber rühmt, *guot gebaerde und kiuschen site* zu besitzen, in denen ihre einzige Verteidigung bestünde (414, 23 ff.), ist ebenso wenig überraschend wie wahrheitsgemäss; dass aber der Dichter selbst ihr so uneingeschränktes Lob spendet (427, 5 ff.), lässt Kinzels Ansicht zweifelhaft erscheinen, Wolfram habe bei der Geschichte der Antikonie ein gewisses Unbehagen empfunden, oder gar, er habe der Person der Antikonie nicht sympathisch gegenübergestanden).[60] Wolfram ergötzte sich wahrscheinlich an der künstlerisch anziehenden und menschlich zum mindesten nicht abstossenden Geschichte, die er in seiner Quelle fand, und vergass nur, die moralische Einschätzung, die er dem lockeren Mädchen angedeihen liess, der Hauptidee seines Epos unterzuordnen—ein Fehler, der ja keineswegs vereinzelt bei ihm dasteht. Vom künstlerischen Standpunkt bleibt gewiss bedauerlich, dass er zwei so entgegengesetzte Charaktere wie Sigune und Antikonie—Niobe und Philine—mit denselben lobenden Epitheta auszeichnet. Ein ähnlich formelhafter Gebrauch von Lobesbezeichnungen findet ja in dem weniger extremen Fall des populären Musterritters Vivianz im Willehalm und des unsympathischen Vergulaht im Parzival statt, die beide süss und wert genannt werden.

Dass Parzival selber der weltlichen Züge nicht entbehrt, bedarf keines besondern Nachweises. Immerhin bleibt etwas auffällig, dass er noch gegen Ende des Epos gesteht, er sei in des Gramoflanz Land aus dem einzigen Grunde eingebrochen, um mit Gramoflanz Streit zu beginnen (701, 5): im allgemeinen wird den

[60] Kinzel, Zsfda., Bd. 30, S. 357. 362.

Abenteuern des Helden von Anfang an eine moralische Unterlage und Bedeutung zugesprochen. Andrerseits wird Parzivals Kampf um den Gral von ihm zunächst als eine ritterliche Pflicht erfasst; er glaubt, nicht nur den Preis des Heldentums, sondern auch das Paradies der Seele mit Schild und Speer erjagen zu können (472, 1 ff.). Dann freilich macht ihn Trevrizent darauf aufmerksam, dass er zum höchsten Heile nicht ohne Demut und Vertrauen in Gottes Gnade gelangen könne; doch beschränkt sich Trevrizent am Schlusse wieder auf den rein formellen Rat "belîp des willen unverzagt" (502, 28), in dem der unverzagte Wille von dem rein weltlich-sittlichen Prinzip des unverzagten Mannesmutes kaum verschieden ist.[61] In ähnlicher Weise hat Wolfram auch verfehlt, den Gegensatz des ganz weltlich gesinnten Gawan und des sich zum Heile durchringenden Parzival ethisch auszubeuten: es fehlt nicht nur an entschiedener Missbilligung von Gawans Leichtfertigkeiten, der Dichter nimmt auch nie die Gelegenheit wahr, die von den beiden vertretenen Lebensprinzipien deutlich zu kontrastieren. Dies freilich hängt mit der indirekten Art von Wolfram's Didaktik zusammen, die sich stets auf die Darbietung der konkreten Dinge beschränkt und die sittliche Ausdeutung dem Publikum überlässt.[62] Auf diese Weise gewinnt der Leser freilich nicht den Eindruck, dass Wolfram selber den Gegensatz seiner beiden Haupthelden ethisch gefasst habe; Parzival scheint für Wolfram kein schlechterer, sondern nur ein anders gearteter Vertreter des Rittertums zu sein als der schwerere und tiefere Parzival, der die Probleme des Lebens in sich durchzukämpfen hat und deshalb menschlich wie künstlerisch interessanter ist.[63] Wolfram macht auch keinen Gebrauch von der sich so natürlich bietenden Gelegenheit, das Verhalten der beiden Helden gegen Schastel Marveille sittlich auszubeuten; Parzival widersteht nicht den Lockungen des Zauberschlosses, sondern zieht, ohne seine Existenz zu ahnen, an ihm vorüber (559, 23).

Selbst der Einsiedler Trevrizent macht Ludwig Bocks Wort[64] wahr, dass Wolfram "das Universum verrittere." Wiederholt versichert Trevrizent, dass er vor Zeiten ein Ritter war wie die übrigen, dass er nach irdischer Minne strebte (458, 6 ff., 495, 15

[61] Vgl. Ehrismann a. a. O. S. 451; Bötticher a. a. O. S. 68.
[62] Bötticher a. a. O. S. 86.
[63] *Ib.* S. 54. 77 ff.
[64] Bock a. a. O. S. 8.

ff.); er erzählt mit bescheidenem Stolze, dass er noch nie geflohen sei (458, 1 f.[65]); und er "scheidet" zwar Parzival "von seinen Sünden," heisst ihn aber in seinen Ratschlägen keines der Gebote des Rittertums aufgeben (501, 17 f.).

Diese starke Betonung der diesseitigen Motive in einem Gedicht, dessen wichtigste Handlung die Erringung des Seelenheils durch den Helden ist, hat dazu beigetragen, die Hauptidee des Ganzen zu verdunkeln. Nicht nur Piper, sondern selbst Wilhelm Hertz sprechen, sei es dem Gedichte, sei es dem Helden das religiöse Interesse ab, wogegen sich recht viele Belege, vor allem der Schluss des Werkes, anführen liessen. Im entgegengesetzten Lager stehen San-Marte und Seeber, von denen der eine Wolfram zum Vorkämpfer des Protestantismus, der andere zu dem des mittelalterlichen Katholizismus machen will. Verglichen mit Hartmanns Gregorius ist die Reinigung Parzivals allerdings ein streng weltlicher Prozess und die ganze Lebenssphäre des Dichters die Welt des Rittertums.[66] Die oben angeführte Behauptung Seebers, dass für Wolfram die Welt nur ein trügerisches Scheinglück darbiete, dürfte unter keinen Umständen haltbar sein. Selbst Parzivals Läuterung ist weniger einem transzendenten Gnadenwunder als der selbsterkämpften inneren Umkehr des Helden zu verdanken. Dem pessimistischen Christentum der Kirche stellt Wolfram eine optimistische Weltansicht gegenüber, die sich auf Vertrauen in die menschliche Natur gründet.[67] Der Wert der auf sich selbst gestellten Persönlichkeit wird überall anerkannt: Gawan ist zwar diesseitig genug zu sagen, dass wer immer den Forderungen des Rittertums genüge, über allen Spott erhaben sei (612, 7 ff.); er eilt von Liebesabenteuer zu Liebesabenteuer, aber selbst seine Verliebtheit tritt innerhalb des Gedichtes mehr in seiner Gesinnung als in seinen Handlungen hervor, und der Dichter preist ihn wegen seiner Männlichkeit, die ihn nie zum Sklaven eines Weibes werden liess (532, 27 ff.). Und als Willehalm Abschied von Gyburc nimmt, um Ersatz gegen die Heiden herbeizuschaffen, ermahnt sie ihn zur Treue: bei seiner *werdekeit*, bei dem, was sie für ihn getan und erlitten, und bei ihrer gegenseitigen Liebe (Will. 104).

[65] Vgl. hierzu Fr. Vogts Erklärung der beiden Zeilen, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. Bd. 3 (1899), S. 136.

[66] W. Scherer, Gesch. d. d. Lit. S. 177. 181.

[67] Ehrismann a. a. O. S. 453 f.

So ist es in der Tat unmöglich, Wolframs Weltanschauung auf eine einzige Formel zu bringen, wie man das sowohl bei Hartmann wie bei Gottfried tun kann—es sei denn die Formel der Zweipoligkeit. Himmel und Erde, Liebe und Seligkeit, Freud und Leid werden in gleicher Weise von ihm geschätzt. Das Streben nach Allseitigkeit veranlasste den Dichter, in sein Bild einer hoch idealisierten Ritterwelt die Thersites-ähnliche Gestalt eines Liddamus einzufügen, des Feiglings, der nicht an den Ruhm des ritterlichen Kampfes glaubt und offen zugibt, dass ihm sein Leben lieber sei als alle Ehre (417, 24 ff., 420, 15 ff.). In ähnlicher Weise hat der Dichter auch, gegenüber all der Verherrlichung der *kiusche* und Frauenverehrung, wenigstens die Erwähnung eines Falles der Notzucht (526, 2 ff.).

Die Zweiseitigkeit des Lebensideales gelangt an einigen Stellen des Willehalm zu umittelbarerem Ausdruck als im Parzival; Willehalm spricht es deutlich aus, dass zweifache Liebe ihm im Herzen wohne, die Liebe zum Weibe und die zu "den Engeln im Himmel" (Will. 16, 30 ff.). So erwartet den guten Ritter, der tapfer gegen die Ungläubigen kämpft, zweifacher Lohn: der Gruss werter Frauen und die ewige Seligkeit. Der wahre Mann soll der Liebe nicht aus dem Wege gehn, sagt Wolfram mit Bezug auf Gawan (537, 7 f.). Als Kundrie Parzival sein Gralkönigkeit verkündigt, ruft sie ihm zu "nu wis kiusche unt dâbî vrô" (781, 12). Am deutlichsten kommt des Dichters Humanität in den oft angeführten Schlussworten zum Ausdruck, die als Ideal dasjenige Leben bezeichnen, das die Seele nicht verloren gehn lasse und sich doch die Huld der Welt bewahre (827, 19 ff.). Am bemerkenswertesten ist aber Wolframs wiederholt ausgesprochene Ansicht, dass Freude und Leid gleichen Anteil am Aufbau eines mannhaften Charakters nehmen. Echte Liebe bringt Schmerzen sowohl wie Lust, aber der wahre Mann hat beide in treuer Gesinnung auf sich zu nehmen (532, 7 ff., 272, 14 ff.); wer den Minnelohn der Frauen erwerben will, muss zuweilen "grôzen kumber" erdulden, aber der "minne süeze" macht am Ende alles wieder gut (Will. 385, 7 ff.). Wolfram ist weit entfernt von einer Apotheose des Schmerzes, aber er verkennt nicht den vertiefenden Einfluss des Leidens. In schönen Worten rühmt sich König Lippaut seiner beiden Töchter und preist auch das Leid, das sie ihm angetan haben (367, 9 ff.). Das Schönste über den Wechsel von Freud und Leid im menschlichen Leben sagt Wolfram im Willehalm

(280, 13 ff., 281, 3 ff.): Trauer und Lust gehören zusammen; wer nur Freude erlebt, hat nie das Leben wirklich genossen; männliches Streben muss Liebe wie Leid erwerben; auch das wahre Weib muss beider teilhaft werden; mit Jammer werden wir geboren, mit Jammer fahren wir in die Grube, aber dazwischen kommt die Freude des Lebens, und obwohl wir nicht wissen, was auf dieses unser irdisches Leben folgt, wird das traurige Sterben vielleicht auch in einem froheren Dasein seine Fortsetzung finden (das ist wenigstens die Logik der Verse).

Dies ist Wolframs mannhafte Lebensansicht, die uns das Dasein in all seinen Tiefen ausschöpfen heisst und sich von den monastischen Forderungen der Kirche wie von dem Eudämonismus der typischen Ritterwelt gleichweit entfernt hält. Vielleicht ist auch ihm das Ziel des Lebens Glück und Seligkeit, aber das Glück muss durch Kampf errungen sein, und Kampf bringt Leiden. Aber weder Liebe noch Leid ist Selbstzweck, beide sind nur Mittel des Kampfes zur Erringung des höchsten Zieles: einer fest auf sich selbst gegründeten, gottvertrauenden Persönlichkeit.[68] Der lautere Wille, den Trevrizent dem scheidenden Parzival anempfiehlt, ist mit Recht mit Fausts strebendem Bemühen verglichen worden, wie Wolframs Dualismus von *liep* und *leit* wohl mit des reifen Goethe Naturphilosophie und ihrem Doppelprinzip von Systole und Diastole zusammengehalten werden kann; ja eine ähnliche Wertschätzung von Schmerz und Lust, wie wir sie bei Wolfram finden, liesse sich selbst aus des jüngern Goethe Liebeslyrik vielfach belegen.[69]

In der Tat ist Wolframs Humanismus mit dem Humanismus Goethes und Herders eng verwandt: ihr Lebensideal ist die Ausbildung der menschlichen Fähigkeiten zum Aufbau einer allumfassenden Persönlichkeit. Ob der Dichter dabei ein treuer Katholik seiner Zeit ist oder Ansichten des Protestantismus vorwegnimmt, ist von diesem Gesichtspunkt aus von geringer Bedeutung. Sogar vom religiösen Standpunkt ist es wichtiger, dass Trevrizent den verirrten Gralsucher auf sein besseres Selbst zurückführt, als dass er ihn kirchlichen Bussübungen unterwirft oder in seiner Klause einen Altar hat; es sagt uns mehr über den Charakter Sigunens, dass sie alles Weltleben von sich abgetan hat, als dass sie

[68] *Ib.* S. 462; derselbe, Germ.-rom. Mon. Bd. 1. S. 673 f.; O. Unger, Die Natur bei Wolfram v. Esch., Diss., Greifsw. 1912, Schluss.

[69] Scherer a. a. O. S. 177 f.

aus einem Psalter singt. Der Willehalm ist in der Tat eine "Apologie des Christentums," obwohl kein einziger Priester in ihm vorkommt. Wichtiger als eines grossen Dichters Gestalten ist das, was sie über des Dichters Ansichten von Welt und Leben verraten. Und aus Wolframs Werken lernen wir zuvörderst, dass der Dichter die Welt *moralisch* beurteilte. Die *scham*, die seinem Haupthelden empfohlen wird, ist ihm das Prinzip der Unterscheidung von Gut und Böse.[70] Die gesellschaftliche Tüchtigkeit der *mâze* wird von Wolfram keineswegs geringgeachtet; selbst Willehalm, der Treue und Keusche, wird gescholten, als er in seinem berechtigten Zorn gegen die Schwester der *mâze* vergisst (Will. 153, 7). Aber diese *mâze* ist grundverschieden von der *aurea mediocritas* Horazens und seiner epikureisch-stoischen Zeit- und Gesinnungsgenossen, denn sie ist aus dem Kampfe mit der Welt geboren, nicht aus bequemer Verzweiflung an der Welt. Und die blosse *mâze* wird durch die Weiterbildung zur *kiusche*, zur Selbstbeherrschtheit und Herzensreinheit, ins Ethische erhoben.[71] Die *triuwe*, das unverzagte Festhalten an dem für gut Erkannten, ist für Gott und Menschen das oberste Sittenprinzip. Alle Dogmatik ist der Ethik Wolframs fremd; für ihn gibt es mehrere Wege des Heils; keine Verurteilung trifft Gawan, der sein Glück ganz innerhalb der Sphäre irdischen Genusses sucht und findet; Parzival weiss die Pflichten des Weltlebens mit denen der Gottgefälligkeit zu vereinigen, und Trevrizent und Sigune leben in weltabgewandtem Gottesdienste.[72] Die drei Sphären menschlichen Glückseligkeitstrebens stehn in den Augen des Dichters vielleicht nicht ganz gleichberechtigt nebeneinander, aber ebensosehr würde er sich weigern, die eine der andern geradezu unterzuordnen. Die Entwicklung des Haupthelden führt zu einer Vereinigung ritterlicher und mönchischer Ideale[73]; sie ist der Aufbau einer neuen Persönlichkeit nach dem Zusammenbruch der alten, der Zustand der *tumpheit* hat einem gekräftigten und bewussten sittlichen Wollen Platz gemacht.[74] Dies ist Wolframs Ideal, dies sein Humanismus, dies sein freies Christentum.

[70] Kinzel, Zsfda. Bd. 30, S. 354 f.

[71] Ehrismann a. a. O. S. 440.

[72] *Ib.* S. 457.

[73] Ehrismann, Germ.-rom. Mon. Bd. 1, S. 670.

[74] Bötticher a. a. O. S. 52; Ehrismann, Zsfda. Bd. 49, S 447.

Der wilde, zügellose Wille zum Leben muss gebrochen werden, bevor der Mensch zur sittlichen, in sich beruhigten Persönlichkeit wird: in diesem beschränktesten Sinne ist Wolfram Quietist. Das "Stirb und werde" steht als Motto über dem ganzen neunten Buche des Parzival. Aber keine der Tugenden mönchischer Askese wird je als Selbstzweck gefeiert, sie werden stets einem höhern sittlichen Zweck untergeordnet. Die so unritterliche Tugend der Armut wird mehrfach lobend erwähnt: Herzeloide nimmt sie auf sich—im treuem Gedenken an ihren toten Gemahl; Jeschute unterzieht sich ihr zugleich mit den körperlichen Misshandlungen durch ihren Gatten—weil sie sich wirklich schuldig fühlt (257, 29 ff.): Anfortas entsagt zum Schlusse dem Besitz wie der Minne, da die Erlösung aus seinem Leiden nicht seinem Verdienst entsprang (819, 21 f.); Gyburc hat die Schätze ihrer Heimat aufgegeben, um dem geliebten Manne zu folgen, in dessen Seelenreichtum sie volle Entschädigung findet (Will. 216, 1 ff., 27 f.); Wolfram selbst preist die Armut, die aus Treue ertragen wird (116, 15 ff.; s. ob.). So ist auch Enthaltsamkeit von der Minne an sich keine Tugend. An einer bereits angeführten Stelle (534, 7 f.) sagt der Dichter, ein würdiger Mann solle vor der Liebe nicht fliehen, die Liebe solle ihm vielmehr an seiner Seligkeit mithelfen. Parzival ist keusch und widersteht Orgelusen (619, 11) nicht, weil er dem mönchischen Ideal absoluter geschlechtlicher Enthaltsamkeit huldigt, sondern weil er sich durch sein Weib gebunden fühlt; so wird er am Ende des Grales für würdig befunden, weil er seine Seelenruhe erstritten und die Freuden der Welt trotz den Bitternissen der Entsagung abgewartet hat (782, 29 f.). Ähnlich legt Willehalm sich selber, aus freiem Willen, die härtesten Entbehrungen auf (Will. 105, 7 ff., 112, 7 ff.), da er sich anders seines unter Gefahren zurückbleibenden Weibes nicht wert halten würde. Ueberall, wo das Motiv der Weltverneinung auftritt, erscheint es in bedingter Form. Askese ist bei Wolfram überall selbstverhängte Strafe für nicht wieder gut zu machende Vergehen; ein solches liegt bei Parzival nicht vor, und darum ist er kein Asket; er ist frei von der christlichen Anmassung, die durch Selbststrafe auf Erden die ewige Strafe vorwegzunehmen sucht. Wolfram steht in der Mitte zwischen Hartmann, der im Gregorius die Selbstertötung seines Helden feiert, und Gottfrieds Evangelium des Lebensgenusses; sein Gedicht ist auch nicht so naiv wie das Nibelungenlied, das den Begriff der *kiusche* überhaupt nicht kennt.

Wir sehen bei ihm kein Umkippen des Helden am Ende wie in dem quietistischen Schlusse des Simplizissimus-Romans oder in Grillparzers "Jüdin." Wolframs Parzival ist viel eher mit dem Goethischen Faust verwandt als mit dem vergöttlichten Helden von Wagners Parsifal-Drama. Und wie das Hauptmotiv des gewaltigen Dichtwerks, das Motiv von *zwîfel* und *triuwe*, echt germanisch ist,[75] so auch die Abweisung der Askese an und für sich, deren logisches Ergebnis die Beschränkung und Ertötung des germanischen Individualismus sein müsste,[76] und ihre Ersetzung durch die Forderung beständiger Selbsterziehung und -verfeinerung, die den Willen zum Bösen nicht zerbricht, sondern in stets erneuter Gewissensarbeit zum Guten wandelt. Wolframs sittliche Weltanschauung, die christliches Empfinden und germanischen Charakter so wundervoll vereint,[77] liesse sich in die Zeilen von Goethes "Geheimnissen" fassen:

> "Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
> Befreit der Mensch sich, der sich überwindet."

ROLF WEBER.

The Rice Institute,
Houston, Texas.

[75] R. M. Meyer, Der germanische Nationalcharakter, in Deutsche Charaktere (1897), S. 14. 19.

[76] Siehe oben und Steinhausen a. a. O. S. 254.

[77] Ehrismann, Germ.-rom. Mon. Bd. 1, S. 671.